

Massimo Montanari

Il messaggio tradito. Perfezione cristiana e rifiuto della carne

[A stampa in *La sacra mensa. Condotte alimentari e pasti rituali nella definizione dell'identità religiosa*, a cura di R. Alessandrini e M. Borsari, Modena 1999, pp. 99-130 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

Il messaggio evangelico in rapporto al cibo è molto semplice e chiaro: non esistono alimenti buoni o cattivi, puri o impuri. Il cibo è una realtà *neutra* e solo l'atteggiamento di chi mangia può conferire al gesto alimentare un valore positivo o negativo:

Non ciò che entra nella bocca contamina l'uomo, ma ciò che esce dalla bocca, questo contamina l'uomo (Matteo XV, 11).

Ed egli dice loro: 'Così anche voi siete senza intelletto? Non capite che tutto ciò che dal di fuori entra nell'uomo non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e finisce nella latrina?' dichiarando così puri tutti i cibi (Marco VII, 18-19).

Questa proposizione ideologica, spostando il baricentro del problema dall'oggetto al soggetto, dal cibo consumato a colui che lo consuma, costituisce una netta rottura rispetto alla tradizione ebraica, che distingueva gli alimenti secondo il ben noto principio della "purezza" - applicato soprattutto alle carni - attribuendo un valore intrinseco di purezza o di impurità ai singoli alimenti, e assumendo la diversificazione del regime alimentare come segno della distinzione etnica e religiosa: il popolo "eletto" evita gli alimenti impuri e mangia solo cibi "scelti"¹. Il cristianesimo, al contrario, proponendosi come religione universale, abolisce ogni tipo di distinzione e di barriera alimentare.

Tale contrapposizione all'ebraismo è esplicita nel Nuovo Testamento, là dove si descrive la visione di Pietro a Giaffa:

Pietro salì sul terrazzo verso l'ora sesta per pregare. Aveva molta fame e volle prendere cibo. Ora, mentre apparecchiavano, fu rapito in estasi. Vide il cielo aperto e scenderne un oggetto, come un grande telo di lino, calato giù per i quattro capi sulla terra, dentro il quale erano tutte le specie di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. E una voce gli disse: 'Pietro, alzati, uccidi e mangia'. Ma Pietro disse: 'Non sia mai, Signore, perché non ho mai mangiato nulla di impuro e di contaminato'. E la voce di nuovo a lui per la seconda volta: 'Non chiamare impuro ciò che Dio ha purificato'. Ciò accadde per tre volte, e subito l'oggetto fu ritirato in cielo (Atti degli Apostoli, 10, 9-16).

A tutta prima, Pietro non comprende il significato dell'inquietante visione. Ma ecco arrivare tre uomini inviati dal centurione Cornelio, di stanza a Cesarea: gli dicono che Cornelio vorrebbe ascoltare da lui la nuova dottrina di cui è testimone. Pietro immediatamente capisce: la nuova dottrina non è solo per i giudei, ma per tutti. Deve recarsi da Cornelio, condividere con lui il cibo, convertirlo al cristianesimo. Cornelio è il primo non-giudeo a diventare cristiano e il racconto utilizza la metafora alimentare - non solo una metafora, però, ma un riferimento ad usi e rituali consolidati, che vengono d'un colpo rifiutati - per segnalare il crollo di una barriera. Il messaggio è a dir poco rivoluzionario: come non vi sono uomini impuri (tutti sono invitati alla nuova mensa eucaristica), così non vi sono cibi impuri (si rilegga il passo di Marco: "dichiarò puri tutti i cibi"). Ogni differenza tra i cibi, come fra gli uomini, è abolita.

La novità del messaggio che Dio manda a Pietro sta anche nel fatto che l'uccisione degli animali viene proposta (anzi imposta: "uccidi e mangia") come un'operazione del tutto normale, resa lecita

¹ J. SOLER, *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, in "Annales ESC", 28 (1973), pp. 943-955; ID., *Le ragioni della Bibbia: le norme alimentari ebraiche*, in *Storia dell'alimentazione*, a cura di J. L. Flandrin e M. Montanari, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 46-55; M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1993 (orig. *Purity and Danger*, London, 1966).

da una sorta di diritto naturale. Anche questa è una posizione di rottura col passato: sia la tradizione ebraica, sia quella pagana avevano infatti elaborato - oltre ai divieti e alle limitazioni - una complessa ritualità sacrificale che presupponeva una fondamentale ritrosia ad uccidere gli animali, una paura profonda, esorcizzata attraverso il rito, a compiere una violenza più o meno esplicitamente collegata alla nozione di sacrilegio.

Le religioni precristiane erano state concordi nel ritenere sacrilega l'uccisione degli animali a scopo nutrizionale. Per questo avevano immaginato (ciò vale sia per la tradizione ebraica, sia per quella pagana) uno stato di vita primordiale, perfetto e in qualche modo divino, in cui l'uomo si nutriva esclusivamente di vegetali. Così era nell'Eden della *Genesi*, dove i progenitori si limitavano - prima della caduta - a consumare frutti ed erbe²; così nel Regno di Saturno e in tutti i luoghi (e i tempi) di felicità perduta, di cui avevano cantato gli antichi³. Poi venne la violenza, l'uomo mostrò il suo vero volto; il consumo di carne ne fu un aspetto non secondario. Noè, l'inventore del vino, nella mitologia biblica è anche il primo consumatore autorizzato di carne, colui al quale Dio finalmente consente di mangiarne, prendendo atto dell'umana debolezza⁴.

Il disagio che il fatto di riconoscersi carnivori ingenerava sul piano morale ed esistenziale veniva dunque superato, nelle religioni antiche, ritualizzando e, perciò, sacralizzando il momento dell'uccisione: il sacrificio cruento ne era il gesto simbolicamente cruciale⁵. Nella tradizione ebraica, esso significava restituire a Dio la parte vitale della bestia uccisa, il sangue, identificato appunto con la vita: mentre concede a Noè e ai suoi figli l'uso della carne, Dio ordina di versare sull'altare il sangue degli animali sacrificati⁶. D'altra parte, la larga diffusione nel mondo antico di religioni e filosofie vegetariane⁷ mostra quanto fosse difficile accettare la logica dell'uccisione, sia pur filtrata e compensata dall'atto sacrificale. Su versanti opposti, entrambe le scelte (il sacrificio cruento, la dieta vegetariana) rappresentavano un'indicazione di comportamento chiara, lineare, praticabile. Ora, che accade con il cristianesimo?

La pratica del sacrificio cruento è eliminata (solo due cibi di origine vegetale, il pane e il vino, conservano memoria di un più grande e cruento sacrificio avvenuto una volta per tutte nella storia)⁸. Le scelte dietetiche fondate sull'idea di una maggiore purezza degli alimenti vegetali sono, anch'esse, eliminate per principio. Una volta asserito che tutto è lecito consumare, che fra i cibi non vi sono gerarchie di valore e che neppure si può discriminare fra vegetali e animali; una volta spostato - come dicevamo - il centro di gravità del problema dall'oggetto al soggetto, dal cibo all'uomo, quest'ultimo è davvero solo con la sua coscienza e con il suo appetito. Drammaticamente solo, direi, perché la nuova religione lascia interamente a lui la responsabilità della scelta. San Paolo lo dice chiaramente: mangiare o astenersi da determinati alimenti è questione del tutto personale: l'importante è farlo nel rispetto di Dio.

Colui che mangia di tutto non disprezzi chi non mangia di tutto e colui che non mangia di tutto non condanni chi mangia di tutto chi mangia di tutto lo fa per il Signore poiché ringrazia Dio e chi non mangia di tutto lo fa anche lui per il Signore e anch'egli rende grazie a Dio (Lettera ai Romani 14, 3-6).

² *Genesi* I, 29: "Ecco, io vi do ogni erba produttore semente che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero che ha frutto di albero produttore seme: vi servirà da cibo".

³ J. LE GOFF, *Età mitiche*, in ID., *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 227 sgg. Cfr. M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 16-17.

⁴ *Genesi* IX, 3: "Tutto quello che si muove e ha vita sarà vostro cibo; come già la verde erba, do a voi tutto". Cfr. SOLER, *Sémiotique* cit., pp. 944-945.

⁵ C. GROTANELLI, *La carne e i suoi riti*, in *Storia dell'alimentazione* cit., pp. 83-96.

⁶ *Genesi* IX, 4: "Solo, non mangerete la carne che abbia ancora la sua vita cioè il sangue". Per l'equazione sangue=vita vedi ancora SOLER, *Le ragioni della Bibbia* cit., pp. 53-54.

⁷ Sulle filosofie vegetariane nel mondo antico vedi J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935; C. SPENCER, *The heretic's feast. A history of vegetarianism*, London, Fourth Estate, 1993. Sui tabù alimentari riguardanti la carne, F. J. SIMOONS, *Non mangerai di questa carne*, Milano, Eleutera, 1991 (orig. *Eat not this flesh. Food avoidances in the Old World*, Westport, 1981).

⁸ Sul passaggio dal sacrificio pagano all'eucarestia cristiana vedi M. CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto, CISAM, 1987, pp. 439-504. Cfr. GROTANELLI, *La carne e i suoi riti* cit., pp. 90-91.

Nel momento stesso in cui il problema viene negato, dichiarato inesistente, esso diventa più difficile da affrontare. Perché si tratta, credo, di un problema *esistenziale* prima che culturale; di un disagio *psicologico* prima che ideologico. E, certamente, su questi piani (esistenziale e psicologico) la renitenza a uccidere animali per mangiarne la carne dev'essere aumentata, nella misura in cui le nuove coordinate culturali e ideologiche escludevano la possibilità di comfort rituali, di rassicuranti soluzioni collettive, di norme e indicazioni precise. Non è dunque un paradosso constatare che l'attenzione al consumo di carne (ma più in generale ai problemi del consumo alimentare) nei primi secoli cristiani si ingigantisce: le riflessioni dei Padri della Chiesa, le pratiche e gli esempi di vita dei primi asceti e dei primi monaci rivelano un'insistenza quasi ossessiva sui temi del cibo e della dietetica. Solo in parte ciò è dovuto alla centralità che viene data al piacere della gola come "primo dei vizi", stimolo e viatico alle passioni dei sensi⁹; in larga misura il dibattito continua a riguardare precisamente la distinzione fra i cibi, alcuni raccomandati, altri sconsigliati o addirittura proibiti. L'antica separazione fra cibi "puri" e "impuri" si ripropone in forme mutate, con diverse definizioni e nuove motivazioni, che, contrariamente a quanto il messaggio evangelico avrebbe lasciato presagire, portano ad accentuare (anziché affievolire) la predilezione per diete "mirate" e selettive, di impianto sostanzialmente vegetariano. Ampiamente condivise anche se propagandate soprattutto in ambito monastico, tali scelte esigono una spiegazione e trovarla è assai meno semplice di quanto non si potrebbe pensare.

Prendiamo san Girolamo, forse il più convinto e sistematico degli ideologi cristiani nel sostenere la necessità, ai fini della perfezione, di non consumare carne: *si vis perfectus esse, bonum est carnem non manducare*. Così egli scrive confutando l'opinione di un monaco romano, di nome Gioviniano, il quale, richiamando la lettera del messaggio evangelico e dei testi paolini, sosteneva l'erroneità di questa e di altre scelte, come la pratica del digiuno o l'astinenza sessuale: a parere di Gioviniano, distinguere tra i cibi e rinunciare alla carne significava rifiutare i doni della Provvidenza e offendere il progetto divino di un mondo tutto organizzato in funzione e a servizio dell'uomo. A che servirebbero dunque gli animali? Alcuni, certo, come i buoi e i cavalli, potrebbero essere stati fatti semplicemente per aiutarlo nel lavoro e nei trasporti; le pecore, per fornirgli il vestito. Ma altri - in primo luogo i maiali - con ogni evidenza sono fatti per essere mangiati: *Quis usus porcorum, absque esu carnum?* si chiede Gioviniano, memore forse di un passo ciceroniano¹⁰. Quale l'uso di tanta selvaggina, dei polli e di tanti altri animali? *Si non comeduntur, haec omnia frustra a Deo creata sunt*. Gioviniano (di cui conosciamo le idee solo attraverso l'attacco polemico di cui lo investì Girolamo in un apposito pamphlet)¹¹ allegava qui una serie di citazioni evangeliche, mostrando che Cristo non aveva fatto distinzione fra cibi puri e impuri e non si era mai rifiutato di assaggiare alcunché.

La lunga requisitoria di Girolamo contro Gioviniano colpisce per la vastità, ma anche la farraginosità e la tortuosità delle ragioni addotte. L'obiettivo è chiaro e assiomatico (*si vis perfectus esse, bonum est carnem non manducare*), le motivazioni si susseguono e si accumulano l'una sull'altra senza una direttiva precisa che le leghi. Un'immensa erudizione vi è profusa, con riferimenti ad ogni sorta di testi letterari, filosofici, scientifici dell'antichità, oltre che - ovviamente - alla tradizione biblica. Le citazioni si affollano, le giustificazioni si moltiplicano. Vediamone i punti essenziali.

Anzitutto, Girolamo tiene a chiarire che i cristiani rinunciano alla carne non perché siano seguaci di *philosophi* pagani come Empedocle o Pitagora, i quali vietavano di mangiare qualsiasi essere vivente appoggiandosi alla teoria della metempsicosi e cioè per il rispetto della vita - che incessantemente circola da un essere all'altro - in tutte le sue forme e manifestazioni.

⁹ M. MONTANARI, *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 3-12.

¹⁰ *De natura deorum*, II, 158-60, dove si afferma che il maiale è l'unico animale "naturalmente" votato a diventare cibo: la sua stessa vita, scrive Cicerone, in fondo non è che l'equivalente del sale, avendo precisamente la funzione di mantenere le carni in condizione di essere consumate. Cfr. GROTANELLI, *La carne e i suoi riti* cit., p. 84.

¹¹ *Adversus Jovinianum*, in *Patrologia Latina* 23, c. 303 sgg., per tutto quanto segue.

Quanto all'obiezione fondamentale di Gioviniano - non bisogna rifiutare la Provvidenza divina - Girolamo conferma la necessità, per i cristiani, di credere all'utilità provvidenziale degli animali, come di ogni altra cosa, per la vita dell'uomo. Si appella però all'autorità dei *physici* per dimostrare che di tutti, non solo di alcuni si può fare un uso diverso da quello alimentare: ad esempio, tutti forniscono sostanze preziose per la medicina, il maiale non meno della vipera o dello scorpione, che nessuno si sognerebbe di mangiare.

Del resto - continua Girolamo - la liceità del mangiar carne non può essere negata in assoluto. Ma poiché a null'altro essa serve che a dare vigore fisico, lasciamola ai soldati, agli atleti, ai marinai, ai minatori, a tutti coloro che hanno bisogno di prestanza muscolare per il loro lavoro (ivi inclusi i retori che declamano a voce alta le loro arringhe). La religione cristiana non è nata per addestrare atleti, soldati o minatori, ma i seguaci della perfetta sapienza. Se dunque i generi di vita sono diversi, e non a tutti si può imporre l'astinenza dalla carne, non c'è tuttavia dubbio che il più alto merito consiste nel privarsene. *Manduca et bibe*, se non riesci a farne a meno; la perfezione è un'altra.

Qui e altrove è palese la forte (e, mi pare, voluta) ambiguità del ragionamento di Girolamo. Da un lato il discorso sembra aperto e tollerante: vi sono tanti generi di vita, ciascuno mangia in funzione delle sue necessità. Dall'altro si propone una scala di valori che mette un certo tipo di alimentazione al di sopra degli altri. Inoltre si osserva una costante oscillazione terminologica fra la nozione di *monaco* (il perfetto dei cristiani) e quella di *cristiano* tout-court: così che, alla fine, il solo comportamento pienamente degno di un cristiano risulta essere quello del monaco¹².

A questo punto dell'argomentazione, Girolamo si produce in una insospettabile esibizione di cultura antropologica. Chi ignora - scrive - che non esiste un cibo "di natura" comune a tutti, poiché ogni popolo vive secondo suoi propri criteri e consuetudini, dettate anzitutto dal tipo di risorse di cui vi è abbondanza nel territorio? Numerosi esempi (popolazioni che mangiano esclusivamente pesce, altre che mangiano i vermi) servono a dimostrare che la carne - come ogni altro prodotto - non è affatto un cibo "naturale" ma una scelta di cultura, un'abitudine che ciascuno impara dalla società in cui nasce e vive. Che dire poi di quelle genti che sogliono mangiare carne umana, vuoi per motivi rituali, vuoi per semplice avidità? Insomma - conclude, quasi spazientito - non si capisce perché si debba negare ai cristiani il diritto di scegliere la propria alimentazione; di definirsi consumatori di cibo spirituale più che materiale e, relativamente a quest'ultimo, di prediligere cibi che aiutino, non ostacolino l'ascesa spirituale. Dunque Girolamo, partito da considerazioni che ponevano il rapporto con l'ambiente come base costitutiva delle abitudini alimentari, slitta infine, con un procedimento logico quanto meno discutibile, verso una proposta dietetica che nasce unicamente da opzioni culturali.

Girolamo qui inserisce delle riflessioni di natura scientifica, che si incrociano e sovrappongono a quelle morali: la carne è un cibo che si digerisce più laboriosamente degli altri, che appesantisce la nostra corporeità. Per un corpo che anela allo spirito, altri cibi, come i legumi o le verdure, sono preferibili. Essi serviranno meglio a farci dimenticare il corpo, questo eterno nemico dello spirito. Considerazione, ancora una volta di difficile leggibilità, in cui si mescolano prospettive diverse e in qualche modo contrapposte, quali il riferimento alla letteratura medico-dietetica, che forniva le nozioni fondamentali per la conoscenza, il controllo, l'uso del corpo, e una cultura di rifiuto del corpo stesso, fondamentalmente dualista, che richiama da vicino le filosofie neoplatoniche.

Questo doppio collegamento con la cultura greca e latina, nei suoi aspetti scientifici (uso del corpo) e filosofici (rifiuto del corpo), è ancora più evidente nel seguito della trattazione di Girolamo, che allega una lunga lista di esempi tratti dalla letteratura pagana e dalle "vite" dei filosofi. La conclusione è prevedibile: il "filosofo cristiano", al pari e più di quelli pagani, non ha bisogno di forza fisica (e perciò di carne) ma di saggezza e di cibi leggeri.

Compare anche una considerazione in favore del corpo: mangiare poco, e mangiare vegetali, oltre che allo spirito fa bene alla salute; l'astinenza dalla carne e la mensa semplice sono la prima cura

¹² Ancora per tutto l'alto Medioevo, la cultura cristiana faticherà ad accettare un modello di perfezione diverso da quello monastico (cfr. P. LAMMA, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma, 1961, pp. 60-63). Un laico come il conte Geraldo, per essere ritenuto santo dovrà conformarsi il più possibile allo stile di vita dei monaci (V. FUMAGALLI, *Terra e società nell'Italia padana. I secoli IX e X*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 107-109).

dei malanni fisici e in particolare della podagra. Rispetto alle motivazioni di base, fortemente improntate alla diffidenza per il corpo, è un "valore aggiunto" dall'apparenza estranea, che tuttavia aggiunge nuova legna al fuoco.

Non manca in Girolamo un accenno all'Eden vegetariano, e alla vegetariana Età di Saturno di cui avevano parlato gli antichi. Argomento del quale abbiamo già sottolineato l'importanza - probabilmente più forte di quanto non appaia a prima vista.

Infine giungono gli *exempla ex Scriptura*. Dove si mostra che l'uomo fu cacciato dal Paradiso per un peccato di gola - curiosa interpretazione letterale, assai diffusa nei primi secoli cristiani e per tutto l'alto Medioevo¹³ - e che solo l'astinenza può farci tornare a quello stato di benessere spirituale. Perché l'astinenza debba riguardare anzitutto la carne, quando il primo cedimento fu sul frutto di un albero, è questione non toccata da arditi procedimenti logici, sospesi tra il materiale e il simbolico. In ogni caso sarebbe abbastanza inutile soffermarci su tutte le citazioni bibliche portate a sostegno di questa tesi, dato che - come ben sa chiunque si sia avvicinato a un testo esegetico di questi secoli - ogni passo, ogni frase, ogni parola della Bibbia può essere piegata a sostenere qualunque tesi. Un solo esempio: nella sua requisitoria contro l'uso della carne, Girolamo ricorda che Giovanni Battista, nel deserto, si nutrì di locuste, non di carne¹⁴. Agostino, nelle *Confessioni*, usa il medesimo riferimento scritturale per dimostrare che *bisogna* mangiare carne: anche Giovanni nel deserto lo fece, nutrendosi di locuste¹⁵.

Va qui osservata, più in generale, la profonda diversità di opinioni fra Girolamo, il padre dei monaci, e Agostino, il padre dei vescovi. Diciamo: le due facce di un cristianesimo orientato al tempo stesso *fuori* e *dentro* il mondo. Anche sul piano delle scelte alimentari la contrapposizione fra le due prospettive è sempre netta. Mentre per Girolamo la perfezione consiste nell'astenersi dalla carne, per Agostino è esattamente il contrario: la perfezione consiste nel *non avere bisogno di astenersi* dalla carne per attingere uno stato di perfezione spirituale¹⁶. Ma quest'ultima posizione, più rispettosa del dettato evangelico e della predicazione paolina, nell'alto Medioevo sembra decisamente surclassata dall'altra. Il modello vincente e culturalmente trainante è quello monastico, quello di Girolamo. Il modello della penitenza, del rifiuto del corpo, dell'astinenza dalla carne.

Per affermare la necessità di abbandonare la carne i partigiani di questa scelta non esitano a forzare i testi evangelici, ad enfattizzare singoli passaggi isolandoli dal messaggio di fondo e stravolgendone il significato. Così Salviano di Marsiglia può scrivere, comparando il Vecchio con il Nuovo Testamento, che "allora si predicava il consumo di carne, ora l'astinenza"¹⁷. Evidente forzatura, come quella di Eusebio di Cesarea secondo il quale i discepoli di Cristo avrebbero predicato l'afflizione del corpo, il digiuno e "l'astinenza sia dal vino che dalle carni"¹⁸.

Ultima osservazione: propagandando il loro modello di vita, i sostenitori dell'astinenza tengono bene a precisare che si tratta di un modello perfetto, sicuramente non alla portata di tutti. Eppure, mirano ad estenderlo a tutti i cristiani: abbiamo visto l'ambiguità di Girolamo, la sua oscillazione terminologica fra *monachus* e *christianus*. Si potrebbe definirla una questione di quantità: ai santi si richiede di più che alla gente "normale". Ma proprio qui sta il punto: il *valore* dei comportamenti e degli stili di vita non è affatto uguale. Come recita la cosiddetta "Regola del Maestro": *carnem comedere bonum, abstinere melius*¹⁹. Il modello di perfezione si impone dunque a tutti come esempio da ammirare e, in qualche misura, imitare: a iniziare già dal IV secolo, la regolamentazione ecclesiastica obbliga *tutti* i cristiani un livello minimo di astinenza

¹³ MONTANARI, *Alimentazione e cultura* cit., p. 3 sgg.

¹⁴ *Adversus Jovinianum* cit., c. 323: "Joannes locustis alitur, et silvestris melle, non carnibus".

¹⁵ AGOSTINO, *Le Confessioni*, X, 31, 46: "Io non temo l'impurità delle vivande, temo l'impurità del desiderio. So che a Noè fu permesso di mangiare ogni genere di carne commestibile, che Elia si rimise in forza mangiando carne, che Giovanni, pur dotato di un'austerità meravigliosa, non fu contaminato dagli animali, ossia dalle locuste, impiegati come cibo" (traduzione di Carlo Carena, Roma, Città Nuova, 1965; Torino, Einaudi, 1966).

¹⁶ *De moribus ecclesiae catholicae*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, 1e série: *Opusculs*, I, *La morale chrétienne*, a cura di B. Roland-Gosselin, Paris, 1949, pp. 298 sgg.

¹⁷ *Adversus avaritiam* II, 5 (*Patrologia Latina* 53, c. 493).

¹⁸ *Demonstratio evangelica* III, 5 (*Patrologia Graeca* 22, c. 211).

¹⁹ *Regula Magistri*, 53 (a cura di A. De Vogüé, *La Règle du Maître*, Paris, 1964, pp. 246-247).

(certi giorni della settimana, certi periodi dell'anno con particolare attenzione alla Quaresima)²⁰ che serve a identificarli come gruppo, come comunità di fedeli, prima ancora di rappresentare un motivo di merito individuale. Anche i libri penitenziali individuano nelle pratiche di digiuno e nell'astinenza dalla carne la forma principale di espiazione dei peccati²¹. Certo, non è la stessa cosa del vegetarianesimo "radicale" di Girolamo e di altri come lui. Ma il principio è passato: la battaglia contro il consumo di carne è stata vinta, e condizionerà in modo decisivo la costruzione medievale di una cultura alimentare cristiana.

E' da notare tuttavia che nel corso di questa tortuosa vicenda lo statuto ideologico della carne è strategicamente mutato: non più valore negativo, come era stata nelle antiche filosofie vegetariane o - limitatamente agli animali "impuri" - nella legislazione ebraica, essa ha cambiato di segno, è divenuta un valore *positivo*, un consumo a cui si chiede di rinunciare non perché malvagio e disprezzabile, bensì, al contrario, perché buono e apprezzabile. Il senso della rinuncia, della penitenza, del sacrificio poggia appunto su questo rovesciamento ideologico, non slegato, forse, dal diffondersi di nuovi orientamenti culturali, di stampo germanico, che attribuivano alla carne un ruolo assolutamente primario tra gli alimenti²². E' questo, in ogni caso, il genere di valutazione che si afferma e diviene dominante nell'alto Medioevo, sul piano dei valori sociali, economici, mentali. Anche ciò contribuisce a spiegare l'accanimento con cui i trattatisti cristiani insistono sull'argomento, evidenziando i meriti altissimi di chi riesce a chiamarsi fuori dal coro, a fare a meno del principale oggetto del desiderio comune. Ciò facendo, essi stessi mostrano di essere partecipi di quella cultura, di *apprezzare* la carne sopra ogni altro alimento: giustificando soprattutto in questo modo il valore dell'astinenza. Par quasi un gioco di destrezza: riproporre le scelte antiche di rinuncia alla carne motivandole in modo assolutamente nuovo. Confermare le ragioni ineliminabili di un disagio esistenziale, divenuto incompatibile con i canoni della nuova religione, trasportandole dal piano del rifiuto a quello della rinuncia, dal piano oggettivo - il cibo impuro - al piano soggettivo - il consumatore virtuoso. Così nulla è cambiato ma tutto è cambiato: la nuova prospettiva ha reso il rifiuto (divenuto rinuncia) compatibile con l'ideologia cristiana del cibo.

Ma ecco subito riaffiorare frammenti e suggestioni di un discorso antico. Accanto al valore-base della rinuncia come pratica di penitenza ricompare la diffidenza per il cibo carneo, ritenuto *in sé* portatore di occulti pericoli. Considerazioni di ordine morale e scientifico ancora una volta si mescolano, a sostenere la necessità di un controllo dietetico volto a reprimere la sessualità, grande nemica dello spirito: e ancora una volta ad essere presa di mira è in primo luogo la carne, ritenuta, in virtù della sua natura "calda" e "umida" (pur con le debite differenze fra una qualità e l'altra), uno strumento particolarmente idoneo a nutrire il corpo e i suoi istinti²³. "Le carni non sono proibite in quanto cattive - scrive, fra i tanti, Isidoro di Siviglia - ma perché il loro consumo genera la lussuria della carne"²⁴.

Soprattutto quest'ultima considerazione, confortata dall'identità semantica fra la *carnis*-alimento e la *carnis*-corpo (coincidenza di intensa suggestione simbolica)²⁵, tende a sfociare in posizioni estreme di natura sostanzialmente dualista, sempre respinte dall'ideologia ufficiale della Chiesa ma sempre affioranti nei testi e nelle scelte di vita. L'abominio pregiudiziale della carne è tipico delle sette gnostiche, o dei manichei contro i quali tuonò Agostino²⁶; inoltre lo predicavano alcuni gruppi giudaici come gli esseni²⁷. Ma doveva essere diffuso anche fra i cosiddetti ortodossi, stando alla cura con cui i canoni conciliari del IV secolo si preoccupano di arginarlo: nel 314, il concilio di

²⁰ E. VACANDARD, *Carême (Jeûne du)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, c. 1724 sgg.

²¹ M. G. MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali*, in "Quaderni medievali", 13 (1982), pp. 49-51.

²² MONTANARI, *La fame e l'abbondanza* cit., pp. 13-23.

²³ A. ROUSSELLE, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Roma-Bari, 1985, p. 170 sgg.

²⁴ *De ecclesiasticis officiis*, I, 45: "Non igitur quia carnes malae sunt, ideo prohibentur, sed quia earum epulae carnis luxuriam gignunt" (*Patrologia Latina* 83, c. 778). Lo stesso in Rabano Mauro (*De clericorum institutione*, II, 27, in *Patrologia Latina* 107, c. 339) e in tanti altri.

²⁵ MONTANARI, *Alimentazione e cultura* cit., p. 47.

²⁶ *De moribus ecclesiae catholicae* cit.

²⁷ F. MUGNIER, *Abstinence*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 1, cc. 119-120.

Ancira stabilisce che vengano esclusi dall'ordine quei preti che *abominantur* la carne al punto di rifiutare tutti i cibi "contaminati" dalla loro vicinanza:

Dei membri del clero che si astengono dalla carne. Coloro che fanno parte del clero, preti e diaconi, e si astengono dalla carne, hanno licenza, se credono, di seguire la loro scelta. Ma se il loro abominio delle carni è tale, che non ritengano commestibili neppure gli ortaggi che si cuociono assieme ad esse, siano ritenuti fuori dalla regola e sospesi dall'ordine²⁸.

Nei primi secoli del cristianesimo la questione è ulteriormente complicata dallo scontro con la ritualità pagana, per la difficoltà (psicologica e culturale) a disgiungere l'immagine della carne da quella del sacrificio rituale. Nonostante l'invito di san Paolo a non curarsi del problema (poiché gli "idoli" non esistono, spiegava, la carne che i pagani presumono di aver consacrato ad essi sull'altare non ha in verità subito alcuna consacrazione, dunque possiamo tranquillamente acquistarla al mercato e mangiarla)²⁹ molti accettarono il martirio pur di non consumare carne *idolis consecratam*, come ci raccontano tante *Passiones* dei primi secoli cristiani - per loro, ciò significava rendersi partecipi dell'atto sacrificale. Ancora per tutto l'alto Medioevo il consumo di carne *immolata* è punito dai libri penitenziali³⁰, e anche se è chiaro che la punizione riguarda la partecipazione attiva a riti pagani, non il consumo inconsapevole o indifferente di quelle carni, la proibizione tuttavia mostra quanto a lungo il problema fu avvertito, quanto continuò a generare disagio.

Infatti, i concili si occupano anche dei preti che non si limitano a punire il consumo di carne nei casi previsti dalla legge canonica, ossia la carne contaminata dal sangue (animali uccisi con la violenza da altri animali), quella di animali soffocati (senza fuoruscita del sangue al momento dell'uccisione), quella di animali immolati - appunto - agli idoli. Queste proibizioni di marca levitica, che gli Apostoli avevano conservato nella nuova fede³¹, ritornano regolarmente nella normativa penitenziale, ufficialmente approvate dalla Chiesa medievale. Ma - dicevamo - vi sono preti che non si limitano a questo, bensì puniscono il consumo di carne per motivazioni ingiuste, semplicemente perché detestano coloro che ne mangiano (*abominantur eos qui carnibus vescuntur*). La Chiesa condanna tali atteggiamenti, che tuttavia non dovettero essere marginali se le medesime proibizioni ritornano dai primordi della legislazione canonica (concilio di Gangres del 324)³² alla piena età carolingia (concilio di Aix dell'816)³³. Nello stesso concilio di Aix troviamo ripetuta anche la norma del concilio di Ancira su cui ci siamo già soffermati.

Sembrano dunque emergere motivazioni sotterranee, meno esplicite ma probabilmente più forti sul piano psicologico. Se, come insegnava la *Genesi*, l'Eden era stato vegetariano³⁴, e se, come profetizzava Isaia, a tale dieta si sarebbe tornati alla fine dei tempi (allora, anche il leone si sarebbe nutrito d'erba)³⁵, perché non conformarsi già nel mondo dell'uomo peccatore a questa realtà di maggiore perfezione, di maggiore vicinanza a Dio? Perché non rinunciare fin da subito alla violenza, alle uccisioni, alla morte? Considerazioni come queste non sono in linea con la dottrina ufficiale della Chiesa e perciò stentano ad affiorare nei testi. Ma è sufficiente considerare la

²⁸ *Concilium Ancyranum*, c. 13: "De his, qui aesum carniū in clero constituti diffugiunt. Hi, qui in clero sunt, presbiteri et diaconi, et a carnibus abstinēt, placuit eas quidem contigere et ita, si voluerint, continere. Quodsi in tantum eas abominantur, ut nec holera, quae cum eis coquantur, existiment comedenda, tamquam non consentientes regulae ab ordine cessare debebunt" (MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, p. 525).

²⁹ *Lettera prima ai Corinzi*, VIII, 4-12; X, 19-33; XI, 1.

³⁰ MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare* cit., p. 54 sgg., anche per quanto segue.

³¹ *Atti degli Apostoli* XV, 20, 29; XXI, 25. Sul carattere non "ebraico" ma "cristiano" di tali disposizioni (pur nell'evidente ripresa del Vecchio Testamento da parte del Nuovo) ha insistito P. BONNASSIE, *Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Age*, in "Annales ESC", 44 (1989), pp. 1039-40: "les interdits mosaïques ne sont conservés que lorsqu'ils ont été confirmés par le Nouveau Testament".

³² *Concilium Gangrense*, 2 (in MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, p. 1106). Anche il secondo concilio di Toledo, nel 447, condanna quanti si astengono dalla carne "non per spirito di mortificazione corporale ma per un sentimento di orrore" (MUGNIER, *Abstinence* cit., cc. 129-130).

³³ *Concilium Aquisgranense*, LXV (in *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, III: *Concilia*, II, p. 365).

³⁴ Sopra, nota 2.

³⁵ *Isaia* XI, 6-7.

precisione burocratica con cui i libri penitenziali si soffermano a definire il grado di "purezza" dei vari alimenti, e la conseguente liceità o meno di mangiarne³⁶, per verificare la diffusa, inossidabile persistenza di una cultura - decisamente contraria al messaggio evangelico - che attribuiva un valore *oggettivo* al consumo di cibo.

Un esempio molto tardo varrà ad esemplificarlo. Si legge nelle *Nugae curialium* di Walter Map (siamo ormai nel XIV secolo) che gli eretici *paterini* "catturano i loro ospiti con qualche loro pietanza, e fanno con questo espediente diventare come loro [ossia eretici] quelli che non osano avvicinare con i discorsi segreti che tengono di solito"³⁷. *Convivas suos in aliquo ferculorum suorum capiunt, et fiunt ut ipsi* : ecco una concezione francamente magica del cibo, un'idea, ben conservatasi per tutto il Medioevo, secondo cui gli alimenti contengono *in sé* la capacità di modificare l'uomo - non solamente il suo corpo, ma lo spirito e l'anima.

La carne, soprattutto, da questo punto di vista è pericolosa, come abbiamo già detto. Perché la carne è l'essenza e il simbolo del corpo, della sua pesantezza, della sua corruttibilità; si procura con la morte di un essere vivente, dunque non può che alimentare la natura "mortale" di chi la consuma. Sono considerazioni, o per meglio dire sentimenti, che affiorano costantemente nelle scelte vegetariane, oggi come nel Medioevo e nell'Antichità.

E' vero che le carni - le uccisioni? - non furono messe tutte sullo stesso piano dai nostri monaci e asceti cristiani. Se alcuni esclusero totalmente le carni dalla propria dieta, altri fecero una netta distinzione fra quadrupedi e volatili, classificando questi ultimi (*pulli, altilia*) come cibi di natura sostanzialmente diversa dalle *carnes* vere e proprie. Si tratta di una distinzione precoce, proposta già dalle prime regole monastiche, che di solito escludono le *carnes* dalla dieta dei monaci ammettendo però quelle di volatili - magari con qualche restrizione. E' questa la scelta di Benedetto, un esempio di influenza decisiva sulla cristianità occidentale: *carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnino debiles aegrotos* ³⁸. Ossia: la carne di quadrupedi è proibito mangiarla, salvo quando si è deboli o malati³⁹ (che la carne serve a dare forza, nessuno lo metteva in dubbio, né i trattati medici che ne descrivevano le proprietà, né san Girolamo che appunto per questo la sconsigliava, né l'aristocrazia guerriera che la vedeva quasi come un segno di identità sociale, né il senso comune da tutti condiviso)⁴⁰. Dei volatili Benedetto non fa cenno, legittimando una diffusa tolleranza del loro consumo. Tuttavia sappiamo che nei secoli successivi vi furono monaci che andarono oltre il dettame della regola, astenendosi totalmente dalle carni, anche di volatili: di ciò si vantavano in età carolingia i monaci di Montecassino⁴¹, mentre altri deploravano la "strage di uccelli" che avveniva in certi monasteri⁴². Altre regole proibiscono tutti i tipi di carne, ma in qualche modo confermano la distinzione fra le due categorie, curandosi di precisare che l'esclusione s'intende valida sia per le *carnes*, sia per i *pulli*. E' il caso di Cesario di Arles, che prescrive: *pullos et carnes nunquam sani accipiant*⁴³. A meno che non siano malati, i monaci non possono mangiare né volatili né quadrupedi. Ulteriore variante: ai malati si consentono solamente i volatili: *carnes in cibo nusquam sumantur* - leggiamo nella regola di Aureliano - *pulli vero vel cuncta altilia* [i polli e i volatili in genere] *in congregatione non ministrentur, infirmis tantum provideantur* ⁴⁴. Non si possono dunque servire nella sala comune, ma solo nel refettorio dell'infermeria. Infermeria che tende a configurarsi quasi come una sorta di ghetto alimentare, riservato ai mangiatori di carne: da fonti di epoca posteriore apprendiamo che, una volta rientrati nella comunità e tornati alla mensa generale, i monaci erano

³⁶ MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare* cit.; BONNASSIE, *Consommation d'aliments immondes* cit.

³⁷ W. MAP, *Svaggi di corte (De nugis curialium)*, a cura di F. Latella, Parma, 1990, I, p. 175.

³⁸ Regula Sancti Benedicti, 39 (ed. A. De Vogüé - J. Neufville, *La Règle de Saint Benoît*, Paris, 1972).

³⁹ Diversamente intende M. DEMBINSKA, *Diet: a comparison of food consumption between some eastern and western monasteries in the 4th-12th centuries*, in "Byzantion", 55 (1985), p. 44, secondo cui la Regola di Benedetto, escludendo dalla mensa monastica i quadrupedi, si riferirebbe ai volatili quando ammette la carne per i deboli e gli ammalati. A me pare più corretta la lettura che ho fornito nel testo.

⁴⁰ MONTANARI, *Alimentazione e cultura* cit., pp. 24-25, 47 e *passim*.

⁴¹ TEODEMARO abate di Cassino, *Epistula ad Karolum regem*, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, I, pp. 165-166.

⁴² Cfr. MONTANARI, *Alimentazione e cultura*, p. 71.

⁴³ CESARIO, *Regula ad monachos*, 24 (in *Patrologia Latina* 67, c. 1103).

⁴⁴ AURELIANO, *Regula ad monachos*, 51 (in *Patrologia Latina* 68, c. 393).

tenuti a fare ammenda e a chiedere pubblicamente scusa del loro cedimento, sia pure costretto dall'infermità⁴⁵. Peraltro, i testi non mancano di deplorare il comportamento di quanti *fingevano* di essere malati per essere ammessi alla tavola "speciale" dell'infermeria: ma questa è evidentemente un'altra questione, che non riguarda le opzioni ideologiche bensì i desideri e le "debolezze" individuali.

Anche le vite dei santi (monaci, preti, eremiti) confermano questo genere di scelte e di distinzioni: *carnem ab ore suo abstulit funditus*, scrive il biografo di Atanasio vescovo di Napoli; ma, aggiunge, nei giorni di festa *aliquid de volatilibus accipiebat*⁴⁶.

La normativa monastica - che, come mostra l'esempio appena citato, rappresenta un modello ampiamente imitato - si muove dunque in un ampio raggio di possibilità, con almeno quattro gradi crescenti di rigidità: fermo restando che *abstinere melius*, vi è chi ammette in generale il consumo di carne (Regola del Maestro), chi ammette solo i volatili riservando i quadrupedi ai malati (Benedetto), chi esclude sia i volatili che i quadrupedi, ammettendoli però entrambi per i malati (Cesario) e chi ai malati riserva solamente i volatili (Aureliano). Pur in questa diversità di situazioni la distinzione fra *carnes* e *pulli* è costante. Essa tuttavia pone delicati problemi interpretativi, su cui merita soffermarsi.

Se la si vuole interpretare in senso meramente dietetico, ossia scientifico, razionale, il quadro è abbastanza semplice: le carni di volatili vengono unanimemente ritenute più leggere e digeribili, e dunque le più adatte - precisamente sul piano nutrizionale - a una dieta "leggera" come quella che i monaci e gli asceti intendono imporsi. Si tratta di un topos ricorrente nella letteratura e nella trattatistica medica del Medioevo e ancora di età moderna: nel XVI secolo, il medico Castore Durante da Gualdo scriverà che "le carni degl'animali volatili son più leggiere, più secche e di più facil digestione, che quelle degli animali quadrupedi, e per questo sono convenientissime a coloro che attendono più agli essercizi dell'animo che del corpo"⁴⁷. Non mancano valutazioni negative di questa stessa "leggerezza", ritenuta un pericoloso stimolo al piacere dei sensi, capace di sviluppare gusti delicati e raffinati non meno esecrabili della voracità e della ghiottoneria. E' quanto scrivono i sostenitori dell'astinenza assoluta, che interpretano il silenzio di Benedetto sui volatili non come tacito assenso alla loro ammissione sulla mensa monastica, ma, al contrario, come segno di un'esclusione totale, che non richiede neppure di essere discussa: nel IX secolo, la *Expositio Regulae* di Ildemaro scrive che "le carni di volatili sono più dolci di quelle di quadrupedi, come affermano i dottori e come conferma l'uso, cioè che nei banchetti dei re e dei principi esse vengono imbandite dopo le carni di quadrupedi a causa della loro dolcezza e soavità"⁴⁸; naturalmente, ciò non significa che i monaci possano o debbano mangiare le carni di quadrupedi, meno dolci e soavi, certo, ma estremamente "forti", capaci dunque di liberare gli istinti corporali stimolati dalle prime⁴⁹. Riassumendo questa tradizione interpretativa Tommaso d'Aquino scriverà che i cibi da cui ci si deve astenere nei periodi di digiuno sono quelli che *in comedendo maxime habent delectationem* e che pertanto provocano l'uomo *ad venerea*: tali sono innanzitutto le carni di animali, e tutto ciò che da essi deriva come i latticini o le uova⁵⁰.

Posto in questi termini, il dibattito sembra muoversi in una dimensione essenzialmente tecnica, che chiama in causa anzitutto la scienza dietetica, il valore nutrizionale degli alimenti. Ma emergono anche prospettive diverse: Rabano Mauro, uno dei maggiori intellettuali dell'età

⁴⁵ MONTANARI, *Alimentazione e cultura* cit., p. 77.

⁴⁶ *Acta Sanctorum*, Iulii IV, p. 80.

⁴⁷ *Il tesoro della sanità*, a cura di E. Camillo, Milano, Serra e Riva, 1982, p. 136.

⁴⁸ ILDEMARO, *Expositio Regulae*, 39: "intellexit ipse S. Benedictus plus dulces carnes habere volatilia, quam quadrupedia, sicut doctores dicunt et usus comprobat in eo, quod reges et principes propter maiorem dulcedinem et suavitatem gustus post carnes quadrupedum in suis conviviis carnes volatilium praecipiant sibi praeparari; et ideo propter suavitatem gustus, non propter numerum pedum abstinentes et poenitentes a carnibus omnibus abstinere noscuntur" (ed. R. Mittelmuller, *Expositio regulae ab Hildemaro tradita et nunc primum mandata*, Ratisbonae, 1880, p. 441).

⁴⁹ Ivi, p. 442: "sicut volatilium carnes pro sua dulcedine et suavitate gustus, quam habent, solent carnis provocare stimulos, ita etiam carnes quadrupedum pro sua fortitudine, quam habent, virtutem ipsis carnis stimulis ad perficiendum conferunt".

⁵⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 147, a. 8. Cfr. MUGNIER, *Abstinence* cit., c. 132.

carolingia, propone una lettura piuttosto diversa della scelta fatta dai Padri e, da allora, reiterata senza chiedersene troppo il perché:

Il consumo di volatili credo che sia stato consentito dai Padri perché essi furono creati di natura simile ai pesci⁵¹.

In primo luogo è da sottolineare la cautela con cui Rabano avanza la sua spiegazione, quasi ammettendo di non conoscerne una chiara e risolutiva: *credo*. In secondo luogo, egli avanza un'ipotesi che apparentemente sembra muoversi nella consueta dimensione dietetica - i volatili *ex eodem elemento de quo et pisces creatae sunt* : i volatili sono della stessa natura dei pesci, cibi "leggeri" di cui in età carolingia non si mette più in discussione la liceità nella dieta monastica⁵² - ma in realtà rimanda a ragioni non più di ordine razionale e scientifico, bensì simbolico e cosmologico. Pesci e volatili furono *creati* da Dio assieme, nello stesso giorno⁵³. Sono *creature* diverse, sì, ma più simili fra loro di quanto non lo siano i volatili e i quadrupedi, creati in giorni diversi.

L'incertezza di Rabano Mauro è frutto dell'ambiguità con cui la distinzione fra *carnes* e *pulli* fu avanzata nei primi secoli dell'esperienza cristiana, in modo empirico, senza un'organica spiegazione di merito. Ma proviamo a dare per buona la sua interpretazione (che, del resto, affiora più volte negli scritti dei Padri) e riduciamo l'argomento al suo nocciolo: le carni da evitare assolutamente sono quelle degli animali che, come l'uomo, nascono e vivono sulla terra. Le carni che si possono ammettere sono quelle degli uccelli, animali assai più *distanti* dall'uomo dal punto di vista naturale e "storico" (se ci riferiamo alle giornate della creazione). Ancora più distanti sono i pesci, che solo gli asceti più rigorosi, avversi ad ogni cibo animale, esclusero dalla propria alimentazione⁵⁴, mentre la maggior parte delle regole monastiche finì per ammetterli - come si accennava - senza significative limitazioni.

L'ammissione dei pesci nella dieta monastica (fino a diventarne l'elemento caratteristico e distintivo) è un altro punto ambiguo, scarsamente motivato sul piano ideologico, supportato prevalentemente da richiami testuali, da suggestioni simboliche e metaforiche. Per giustificarla si chiamarono in causa precedenti evangelici (Cristo aveva moltiplicato i pesci e, risorto, aveva mangiato pesce; e non erano, i primi apostoli, pescatori di professione?) e si valorizzarono elementi simbolici (il pesce quale simbolo di Cristo, nell'acronimo greco e nell'iconografia paleocristiana)⁵⁵. Ma non vi fu mai, anche qui, *una* ragione. Il tabù del sangue - che in tanti pesci manca, o piuttosto non si vede - certamente favorì questa scelta: infatti, i pesci grossi e "sanguinolenti" furono assimilati piuttosto alle carni, ed esclusi dalla dieta monastica⁵⁶. Ma dovette contare anche l'ineliminabile istanza antropologica - istintiva prima di diventare ideologica - che riguarda il rapporto fra consumatore e cibo, fra mangiante e mangiato: rapporto non privo di un fondamentale disagio esistenziale, che le convenzioni culturali, le abitudini, i riti (o al contrario le rinunce, come abbiamo detto a proposito della carne) aiutano a superare, senza tuttavia allontanarlo del tutto. Ora, è evidente che il disagio di mangiare si riduce nella misura in cui l'identità dell'essere mangiato è diversa e lontana da quella del consumatore; il senso di colpa individuale e collettivo rispetto all'uccisione di quell'essere si fa, con il crescere della distanza, sempre più debole e impercettibile. In forme e gradi diversi, è un sentimento avvicicabile all'orrore dell'omofagia. Quella singolare attitudine che impedisce alla maggior parte degli uomini - come pure agli altri animali - di mangiare i propri simili. Ma proprio questo è il problema: delimitare il confine fra "noi" e gli "altri", definire quali sono i nostri "simili". Solo gli amici, o tutti gli uomini?

⁵¹ *De clericorum institutione* cit., loc. cit.: "Avium quoque esum credo inde a patribus permissum esse, eo quod ex eodem elemento de quo et pisces creatae sunt".

⁵² H. ZUG TUCCI, *Il mondo medievale dei pesci tra realtà e immaginazione*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1985, I, pp. 293-322.

⁵³ *Genesis* I, 20-23.

⁵⁴ MONTANARI, *Alimentazione e cultura* cit., p. 81.

⁵⁵ C. VOGEL, *Symboles culturels chrétiens. Les aliments sacrés: poisson et refrigeria*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1976, I, pp. 197-252.

⁵⁶ ZUG TUCCI, *Il mondo medievale dei pesci* cit., pp. 298-299.

Solo gli uomini, o anche gli animali che la frequentazione domestica ci fa sentire più vicini dal punto di vista affettivo: cani, gatti, cavalli? O tutti gli animali che abitano con noi sulla terra? E gli uccelli? E i pesci? E - alla fine - le piante?

Da un estremo all'altro di questa scala si definisce una quantità di scelte diverse, determinate sia da convinzioni ideologiche, sia da reazioni e atteggiamenti psicologici. La base ideologica delle scelte alimentari è, ad esempio, chiarissima e coerente in certe filosofie e religioni orientali che privilegiano i consumi vegetali rispetto a quelli animali⁵⁷. Così pure in certi gruppi culturali che, spingendo all'estremo il rispetto della vita, ritengono che perfino il consumo di piante dovrebbe essere evitato, per conservarsi puri (era questa l'opinione dei catari, combattuti come eretici nei tribunali ecclesiastici del pieno Medioevo)⁵⁸. All'estremo opposto si collocano i gruppi umani che praticano comunemente l'antropofagia.

L'aspetto psicologico della faccenda è, ovviamente, meno percepibile, perché lasciato alle emozioni private degli individui. Ma anche i testi non mancano di svelarlo. Per quale motivo - si domandava Plutarco, acceso sostenitore della dieta vegetariana - fra gli alimenti di origine animale "la vivanda più giusta è quella che viene dal mare?" Semplice: perché gli animali terrestri "si cibano delle stesse cose che mangiamo noi, respirano la medesima aria, bevono la medesima acqua e con la medesima si lavano"; perciò "muovono a vergogna quelli che li uccidono". Invece i pesci "ci sono interamente estranei e forestieri, essendo nati e vissuti in un altro mondo", sicché "né l'aspetto, né la voce, né alcun servizio che essi ci possano fare ci distoglie dall'ucciderli: noi non possiamo avere affetto per loro"⁵⁹. E' precisamente questo genere di atteggiamento - psicologico e non altro - a venire in luce nei testi cronachistici, quando ci informano che durante una carestia "si dovette mangiare la carne che di solito non si usa, cioè quella di cavallo, di cane, di gatto" - così recita, ad esempio, la cronaca di Amato di Montecassino raccontando la fame dei salernitani assediati, nel maggio 1076⁶⁰.

Ma quando il rispetto della vita non è più *esplicitamente* posto a base di queste scelte; quando, come accade nella tradizione cristiana, si pone una barriera invalicabile tra la vita degli uomini (la sola a dover essere rispettata) e la vita degli animali (creati soprattutto per servire all'uomo, come convenivano da opposti versanti sia Girolamo sia Giovaniano), quelle motivazioni non possono emergere e devono essere faticosamente ricostruite su altri piani: motivazioni primarie, nascoste nel profondo da diverse opzioni culturali, esse s'intuiscono negli interstizi di un farraginoso apparato ideologico, che non riesce a soffocarle del tutto. Si tratta, veramente, di scandagliare le nostre fonti con tecniche maliziosamente analitiche - o forse psicanalitiche, leggendo tra le righe il non-detto, il detto-a-metà, il detto-ma-rinnegato.

La possibilità di spiegare in termini di "non-violenza" il rifiuto monastico della carne potrebbe essere confortata dall'apprezzamento che quella cultura mostra verso i cibi di *derivazione* animale (formaggio, uova) intesi come sostituti funzionali della carne⁶¹: non si tratta dunque di un rifiuto *dietetico* per i "sostanziosi" (noi diremmo: proteici) prodotti animali, ma di un rifiuto - con le mille eccezioni che abbiamo visto - degli alimenti che non provengono da animali *vivi*. "Nessuno osi assaggiare cibi animali, eccetto i latticini, o di volatili, eccetto le uova": era questa la regola nel cenobio di Condat, come ci informa un testo agiografico del primo Medioevo⁶².

Lo stesso tabù del sangue (identificato, secondo la tradizione ebraica, con la vita dell'animale) potrebbe essere letto in questo senso. "Delle creature che hanno sangue e calore di vita", leggiamo nella *Storia Lausiaca* a proposito di una santa donna, Candida, "ella non volle assolutamente far cibo, ma si limitò a prendere del pesce e delle verdure condite con olio nei giorni di festa"⁶³. Quasi che il pesce, frigido e (in apparenza) privo di sangue, non condividendo il "calore di vita" degli altri

⁵⁷ SPENCER, *A history of vegetarianism* cit.

⁵⁸ C. R. LIOTTI, *Costumi alimentari fra gli eretici (XI-XIII sec.)*, tesi di laurea, relatore L. Paolini, Università di Bologna, a. a. 1985-86, p. 216 sgg.

⁵⁹ PLUTARCO, *Dispute conviviali*, IV, 4.

⁶⁰ AMATO DI MONTECASSINO, *Storia dei Normanni*, VIII, 19 (a cura di V. De Bartholomaeis, Roma, 1935).

⁶¹ MONTANARI, *Alimentazione e cultura*, pp. 81-82.

⁶² *Vita patrum Iurensium* II, 2 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum* III, p. 144): "de animalis quicquam, exceptis lactibus, aut de alitibus, preter ovis, [nemo] audeat degustare".

⁶³ PALLADIO, *La storia lausiaca*, 57, 2 (ed. G. J. M. Bartelink, Milano, Fondazione Valla, 1974, p. 255).

animali fosse in qualche modo assimilabile ai cibi inanimati come le verdure. Lo stesso forse vale per i volatili, meno "sanguinolenti", meno "vivi" dei mammiferi terrestri: un passo di Rabano Mauro pone una chiarissima, illuminante trasposizione terminologica fra "sangue" e "quadrupede"⁶⁴. L'ideale di una dieta rispettosa della vita animale traspare anche nelle fonti letterarie e trattatistiche. In una poesia di Prudenzio, il regime alimentare del cristiano è descritto come vegetariano e qualificato dell'aggettivo *innocuus*, opposto alla dieta "violenta" di coloro che per imbandire la tavola fanno strage di animali⁶⁵. E' il mito del Paradiso che ritorna; lo stesso che suggerisce la connotazione ambigualmente naïf conferita dalla cultura medievale al consumo di verdure, gli *olera* che, scrive Isidoro di Siviglia, "sono così chiamati giacché furono per gli uomini il primo cibo [fantasioso accostamento di *olera* ad *alere*=nutrire], prima che si iniziassero a mangiare cereali e carne"⁶⁶: il cibo vegetale si trova così arricchito di una connotazione morale, diviene simbolo delle erbe di cui l'uomo si nutriva in Paradiso prima della caduta.

Sono allusioni fini, spunti di valore soprattutto intellettuale, riflessi retorici di un'utopia non necessariamente condivisa. Altri testi però hanno un calore tutto esistenziale, ci fanno sentire l'uomo e i suoi sentimenti. Le *Vite dei Padri* ci raccontano che il vescovo di Cipro una volta aveva invitato a pranzo l'abate Ilarione e gli aveva fatto servire un piatto di volatili. L'ospite rifiutò di mangiarne, dichiarando con orgoglio che, da quando aveva preso l'abito monacale, non aveva più toccato cibo "di animali uccisi": *ex quo accepi habitum istum, non manducavi quidquid occisum*. Ne era seguita una discussione sul valore di questa scelta, alla fine della quale entrambi avevano dovuto convenire che la bontà e la carità (virtù che il vescovo stimava e praticava al massimo grado) erano ben più apprezzabili dell'astinenza dell'abate⁶⁷. In tal modo il messaggio evangelico era salvo. Ma le parole di Ilarione, che professava il suo rispetto per la vita degli animali (*non manducavi quidquid occisum*), ci fanno capire, e ancor più indovinare, che questo messaggio fu spesso tradito.

⁶⁴ MONTANARI, *Alimentazione e cultura*, p. 71.

⁶⁵ *Hymnus ante cibum*, 58-65: "Absit enim procul illa fames, / Caedibus ut pecudum libeat / Sanguineas lacerare dapes. / Sint fera gentibus indomitis, / Prandia de nece quadrupedum: / Nos oleris coma, nos siliqua / Feta legumine multimodo / Paverit innocuis epulis" (*Patrologia Latina* 59, cc. 800-801). Cfr. V. ERMONI, *Abstinence*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, c. 210.

⁶⁶ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, XVII, 10, 2 (ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911). Cfr. M. MONTANARI, *Vegetazione e alimentazione*, in *L'ambiente vegetale nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1990, p. 293.

⁶⁷ *Vitae Patrum*, V, 4, 15 (in *Patrologia Latina* 73, c. 866).